

CONQUISTA Y CONVERSIÓN RELIGIOSA EN EL *COLOQUIO DE LOS CUATRO REYES DE TLAXCALA*

Beatriz Aracil
Universidad de Alicante

Resumen

Redactado a inicios del siglo XVII, el *Coloquio de la conversión de los cuatro reyes de Tlaxcala* es una pieza dramática de carácter doctrinal cuyo argumento gira en torno a un episodio histórico-legendario ampliamente difundido por entonces en aquella provincia. Esta base argumental, que justifica la inserción del texto en el manuscrito de Gutiérrez de Luna, lo vincula a su vez al contexto político e ideológico en el que fue compuesto, si bien es cierto que la leyenda en torno a la temprana aceptación del cristianismo por parte de los gobernantes tlaxcaltecas queda subordinada en la obra al propósito religioso de la misma.

Palabras clave: Gutiérrez de Luna, *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala*, teatro novohispano, teatro criollo, México colonial.

Abstract

Written at the beginning of the 17th century, the *Colloquium of the Conversion of the Four Kings of Tlaxcala* is a doctrinal play whose argument is based on a historical-legendary episode widely spread at that time in that province. This argument, which justifies the insertion of the text in the Gutiérrez de Luna manuscript, links it to the political and ideological context in which it was composed. However, in the play the legend about the early religious conversion of the Tlaxcalan kings is subordinated to its religious purpose.

Keywords: Gutiérrez de Luna, *Colloquium of the Conversion of the Four Kings of Tlaxcala*, New Spanish Theater, Creole Theater, Colonial Mexico.

Introducción

Entre los escasos textos dramáticos conservados de inicios del XVII en la Nueva España, se encuentra una obra titulada *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*. Se trata de una pieza devota en la que se declaran “los

misterios de la Santa Fe Católica y del Santísimo Sacramento del Altar”, que carece tanto de los personajes alegóricos como de los elementos cómicos propios de la mayoría de las obras teatrales religiosas representadas en la época (cuyo más claro ejemplo serían los *Coloquios espirituales y sacramentales* de González de Eslava, publicados en 1610) y que toma como base argumental un episodio supuestamente ocurrido en 1519, durante la primera estancia de Cortés en el territorio tlaxcalteca.

El coloquio comienza con las intervenciones de los cuatro reyes, que lamentan el silencio de su dios Hongol y se muestran confusos por haber soñado la llegada de gente extraña. Aparece Hongol, quien les confirma el arribo de los españoles y les amenaza con la muerte si aceptan la nueva fe, pero poco después se les aparece en sueños un ángel que les habla del verdadero Dios. Convertidos por las palabras del ángel, los reyes reciben a Cortés, quien llega acompañado por Marina (Malinche) y el clérigo Juan Díaz, que será quien les predique las verdades de la religión cristiana y los bautice. Cuando el demonio Hongol reaparece desafiante, logran librarse de él invocando la Cruz y el Nombre de Cristo. La obra finaliza con unas décimas entonadas por el clérigo y un villancico cantado por los ángeles en honor al Santísimo Sacramento.

Como vemos por su argumento, nos encontramos ante una pieza de carácter claramente doctrinal que —en palabras de Armando Partida— “válida ideológicamente la tarea de la evangelización, poniendo en evidencia el triunfo del cristianismo sobre el demonio indígena, por medio de la práctica sacramental” (254). Sin embargo, la elección misma de dicha base argumental nos habla de la vinculación de su autor con el contexto tlaxcalteca, en el que se había llevado a cabo una reinterpretación de los hechos históricos ocurridos a partir de la llegada de los españoles.

En el presente trabajo se destacan los elementos que justifican la inserción de la obra en el manuscrito de Gutiérrez de Luna, se ofrecen nuevos argumentos en torno a su autoría y se muestra cómo, al retomar la leyenda sobre la temprana conversión de los gobernantes tlaxcaltecas, su autor asume la versión que la nobleza de Tlaxcala había forjado de su participación en los acontecimientos que llevaron a la conquista de México, pero también la transforma para subordinarla al mensaje religioso que domina la obra.

Poco sabemos del autor de esta miscelánea. Como él mismo indica en varios momentos, era “natural deste reino” (*Memorial* ff. 155v-156r)⁴, lo cual explica que la realidad novohispana se convierta, en cierto modo, en un hilo conductor con el que Gutiérrez de Luna va creando la trabazón entre las partes de la obra. Debió estar además estrechamente vinculado (si no pertenecer) al mundo eclesiástico, lo que se refleja en un evidente predominio de la temática religiosa en el volumen. La parte más extensa del mismo es el *Memorial de la materia de los ángeles* que le da título⁵, un tratado doctrinal y moral en el que la definición y categorización de estos seres celestiales da pie a una reflexión sobre la caída de Lucifer y el pecado del hombre, con abundantes referencias eruditas al gusto de la época. Incluye además una biografía del arzobispo Moya de Contreras en la que, como “testigo de vista”, el autor presenta “las santas virtudes y loables costumbres” de dicho prelado. A ambos textos cabe añadir la pieza que nos ocupa y una *Exposición del Pater noster* que Gutiérrez de Luna dice haber hallado “en una escuela sin autor por estar muy roto el libro donde estaba” (f. 257), incorporada al final del manuscrito por su valor edificante.

Ahora bien, a pesar de que el propósito general de la obra es religioso y las materias tratadas con anterioridad “no admiten cosa profana” (fol. 156r), el volumen incluye, asimismo, justo antes de nuestro coloquio, un *Discurso y relación del Marqués del Valle y los conquistadores deste reino*⁶, precedido de unas octavas reales dedicadas a Hernán Cortés, cuyo fin es “resucitar la memoria deste valeroso capitán” (fols. 156r-156v). Tras él —además de unas listas de arzobispos y otros prelados que vendrían a completar el texto dedicado a la vida de Moya

⁴ Aspecto que destaca a su vez en el último folio del manuscrito, donde escribe: “Acabose en Tlaxcala del reino de la Nueva España por Cristóbal Gutiérrez de Luna, criollo de México”. Ese folio final está adornado con el escudo de armas familiar, en cuya divisa se lee “Una luna al cielo y tres de Córdoba al suelo”.

⁵ Ocupa casi la mitad del manuscrito (fols. 1-120).

⁶ Este es el título abreviado que se da a esta parte en la “Tabla de contenidos” final a la “Relación y compendio breve y sumario del invencible capitán don Fernando Cortés, Marqués del Valle, y de los valientes caballeros, sus compañeros, que con él pasaron a las conquistas de este nuevo imperio y reinos de la Nueva España. Y de los hechos y hazañas que sufrieron y victorias que alcanzaron” (fol. 155r).

de Contreras—, encontramos un *Abecedario de todos los conquistadores y pobladores deste reino*, que el autor extrae de “un libro de la gobernación desta Nueva España [...] muy visto y maltratado” con el fin de que “no se acabe de perder su memoria” (fol. 194v)⁷.

La conquista del territorio novohispano aparece a su vez en los textos religiosos. Así, por ejemplo, el autor espera que la lectura de la *Exposición del Pater noster* sirva para orar “a Nuestro Señor por las ánimas de aquellos viejos santos conquistadores desta Nueva España” (fol. 257r) y el propio coloquio, a pesar de su carácter doctrinal, tiene como referente histórico el momento mismo de la conquista, ya que en dicho momento se sitúa la leyenda que le da título y constituye —como se ha señalado— la base de su argumento: la supuesta conversión de los caciques de sus cuatro cabeceras durante la primera estancia de Cortés en aquellas tierras.

En definitiva, la obra que nos ocupa encaja perfectamente con el propósito del manuscrito en su conjunto, en el que observamos un marcado predominio de la temática religiosa y una finalidad didáctica y doctrinal, al tiempo que una imagen positiva de la conquista del territorio llevada a cabo por los españoles, valorada por su autor como el hecho heroico que permitió la introducción del cristianismo en la Nueva España.

Por otro lado, dado que el coloquio presenta una cuidada versificación desde sus sonetos iniciales⁸, puede considerarse, además, una clara muestra de la vocación literaria de esta miscelánea que deja un breve pero significativo espacio a la composición poética, ya que inicia con una décima de “el libro a su autor, pidiéndole le imprima”, incluye las ya citadas octavas compuestas en honor a Cortés y cierra con un soneto prestado, el anónimo “El tiempo y la cuenta”, cuya

⁷ Estos listados, que incluyen incluso a “las primeras mujeres que vinieron a la conquista y pasaron a este reino” (fol. 213r), se completan con la relación de gobernadores y virreyes del territorio.

⁸ Incluso algunas de sus composiciones (en concreto un romance y las décimas y el villancico finales) fueron seleccionadas por Alfonso Méndez Plancarte para su ya clásica antología de *Poetas novohispanos. Primer siglo* (88-93).

⁹ Se trata del conocido soneto “Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta” que durante varias décadas fue atribuido (junto al “No me mueve, mi Dios, para quererte” y otros) al agustino fray Miguel de Guevara, quien lo incluyó también al final de una miscelánea, el *Arte doctrinal y modo general para aprender la lengua*

presencia en el manuscrito había pasado hasta ahora inadvertida para los escasos investigadores que se han referido al mismo¹⁰, pero que —como veremos a continuación— puede resultar de interés a la hora de resolver los problemas de autoría planteados respecto a nuestra pieza dramática.

La autoría de la obra: una polémica no resuelta

A diferencia de los otros textos que componen el libro que nos ocupa, nuestro coloquio carece de una introducción que explique el propósito y procedencia del mismo. En efecto, por el propio de Gutiérrez de Luna sabemos que el *Memorial sobre los ángeles*, la *Vida del arzobispo Moya de Contreras* y el poema y la *Relación* dedicados a Hernán Cortés son de su propia pluma, que los listados de preladados, conquistadores y pobladores los ha elaborado a partir de documentos consultados y que la *Exposición del Pater noster* la encontró en una escuela sin indicación de autor. Tras esta última explicación, sin embargo, lo que encontramos no es la *Exposición* sino el coloquio, con la paginación original tachada y corregida, alterando así el orden que aparece en la tabla final de contenidos (en la que consta como último texto). Estas circunstancias, unidas al hecho de que la pieza parezca escrita con una letra distinta a la que le precede y sucede en el manuscrito, llevaron a Castañeda a ofrecer dos teorías distintas sobre su autoría en un corto lapso de tiempo: si en 1928 afirmaba que la pieza parecía “ser de puño y letra del autor, pues la escritura se parece mucho a la de la dedicatoria” (“Los manuscritos perdidos” 154), cuatro años más tarde apreció que el texto estaba escrito “con la caligrafía característica del siglo XVI, en papel que difiere en textura y color del resto del libro”, lo cual, unido a su lenguaje supuestamente “mucho más pulido” y un estilo “más literario” que el de las otras obras, le llevó a concluir que Gutiérrez de Luna había recogido un texto perteneciente

matlaltzinga, de 1638. Para un estado de la cuestión sobre este poema, su posible autoría y difusión, son de interés Alatorre, “Tiempo y poesía” 61-68, Verd, “Fray Miguel de Guevara” 61-68 y Verd, “Las poesías del manuscrito de Fray Miguel de Guevara” 486-489.

¹⁰ Castañeda, en su descripción del manuscrito, se limitó a indicar: “Después del índice, hay un soneto” (“Los manuscritos perdidos” 154); no he encontrado más referencias al mismo en la bibliografía posterior.

a las primeras décadas de la evangelización, seguramente escrito en Tlaxcala por el franciscano Toribio de Motolinía¹¹.

No cabe rebatir ahora ni la datación ni la atribución de Castañeda en este segundo estudio, muy pronto desmentidas por la crítica¹². Lo que sí importa destacar es que la incertidumbre sembrada por este historiador sobre la autoría del texto debió influir en la decisión de Rojas Garcidueñas de presentarlo como “anónimo y sin fecha” cuando este apareció publicado por primera vez en su libro de 1935 *El teatro de Nueva España en el siglo XVI* (131). Aquí también el tipo de letra y el estilo volvieron a ser argumentos, pero no para determinar la autoría de la pieza sino solamente para considerarla como “de los últimos años del siglo XVI o de los primeros del siguiente” (*El teatro de Nueva España en el siglo XVI* 139), hipótesis que fue corroborada por Winston Reynolds en un artículo de 1969 en el que identificaba un pequeño plagio por parte de nuestro dramaturgo: un monólogo incluido en la obra de Lope de Vega *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (concretamente aquel en el que Dulcanquellín duda entre el seguimiento de la nueva religión y el respeto a las antiguas creencias) aparecía casi íntegro en el coloquio novohispano en boca del rey Xicoténcatl¹³. El dato, que sirvió a Reynolds (179-181) para explicar

¹¹ “It consists of twenty-three manuscript folios, written in the characteristic handwriting of the first half of the sixteenth century, on paper than differs in texture and color from the rest of the book” (Castañeda, “The First American Play”, 434). En este segundo trabajo, Castañeda insiste además en que Gutiérrez de Luna no se tomó la molestia de copiarlo, sino que lo incorporó completo en su libro (434).

¹² Ver al respecto Rojas Garcidueñas, “Prólogo al *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala*” 159-179.

¹³ El monólogo, ya muy citado por la crítica, es el siguiente: “¿Que haré? ¿Dejaré mi Ongol/ por este Cristo extranjero,/ Dios hombre, y Dios español?/ ¿Dejaré luna y lucero,/ noche, día, cielo, sol?/ Pero sí lo dejaré,/ aunque la causa no sé/ de que aventure su luz,/ por esto que llaman cruz,/ en que su martirio fue./ Mas no los puedo faltar,/ que si de su gusto excedo,/ temo que me han de matar,/ mas ¿quién busca a Dios por miedo/ si por amor se ha de hallar?/ No hay cosa más imposible,/ que dejar la antigua fe,/ y a la costumbre terrible,/ pero si Ongol ángel fue,/ y Cristo Dios invencible,/ aquél soberbio impaciente,/ que castigó su hacedor/ por rebelde y imprudente,/ seguir a Cristo es mejor” (*El Nuevo Mundo* 40, vv. 2708-2731). Cf. *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala* 202-203, vv. 503-526; en adelante la obra se citará según la edición de Rojas Garcidueñas en *Tres piezas teatrales del virreinato* 183-219.

la presencia en la pieza de un personaje ajeno al contexto mexicano como es Hongol (que el autor toma, como vemos de Lope, y este a su vez de Ercilla), obligaba a situar la fecha de redacción del *Coloquio* alrededor de 1604 (año en que la obra de Lope aparece citada en *El peregrino en su patria* [59] y, por tanto, pudo circular manuscrita) o, quizá más probablemente, después de 1614 (año de edición de la *Parte IV* de sus *Comedias* en la colección de Serrano de Vargas)¹⁶, esto es, una fecha muy cercana a la de compilación del manuscrito.

La datación de la obra, que según Reynolds (184) confirmaba la paternidad de Gutiérrez de Luna, no fue argumento suficiente para Rojas Garcidueñas, quien todavía en su segunda edición de la misma insistía en considerarla anónima: “del todo ignoramos —escribía en 1976— si [Gutiérrez de Luna] compuso el *Coloquio de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala*, o si solamente lo copió, o si la copia era ajena y solamente lo incluyó en ese volumen” (“Prólogo...” 179). Esta hipótesis ha prevalecido hasta las investigaciones más recientes¹⁸ y ha provocado a su vez algunos intentos, si no de atribución, al menos de caracterización del autor de la pieza, como el de Elsa Cecilia Frost, para quien “el coloquio se presta [...] a la representación deslumbrante propia del teatro jesuita” (33), o el más reciente de Octavio Rivera, quien lanza como hipótesis que el coloquio pudiera haber sido escrito “por un tlaxcalteca para ser representado con motivo de alguna fiesta” (837), quizá la recepción del virrey Luis de Velasco en 1607 o la de Diego Fernández de Córdoba en 1612¹⁹. Ahora bien, el debate en torno a la atribución del texto al propio Gutiérrez de Luna está lejos de quedar zanjado²⁰, por lo que será útil puntualizar algunas cuestiones al respecto.

¹⁶ Sobre las ediciones de la obra, ver la introducción de Lemartinel y Minguet a Vega, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* XII-XIII.

¹⁸ Pienso en trabajos como los de Benito Quintana (“Hacia un barroquismo hispanoamericano”) y Alberto Ortiz (“El demonio ídolo del *Coloquio de la nueva conversión*”), de 2012, o el de Alba-Koch (“Memoria política de la conquista”), de 2014.

¹⁹ La elección de cualquiera de esas dos fechas implicaría, por los motivos ya señalados, que ese anónimo autor tlaxcalteca habría leído la comedia de Lope de forma manuscrita.

²⁰ Así, por ejemplo, apenas en 2018, Grovas (“Cortés contra el demonio”) no se planteaba siquiera la posibilidad de rechazar la autoría de Gutiérrez de Luna.

En primer lugar, las correcciones de numeración en las hojas del manuscrito que recogen tanto el coloquio como la *Exposición del Pater noster* que le sucede permiten deducir que el coloquio no fue tomado de otro libro como se llegó a sugerir: lo único que encontramos es una alteración del orden de presentación de ambos textos en el volumen que debió ser decisión de última hora; por tanto, la pieza teatral formó parte desde el principio del libro ideado por Gutiérrez de Luna. El aparente cambio de letra no puede servir tampoco como argumento a favor de que fuera un texto ajeno intercalado: por un lado, la caligrafía varía a lo largo de los folios que recogen el coloquio mismo (no por cambio de amanuense sino por deformación de la propia escritura)²¹; por otro lado, si esa letra se compara con la del resto del manuscrito, cabe afirmar con cierta seguridad que el amanuense es único. En definitiva, aunque no se puede aseverar que Gutiérrez de Luna no copiara un texto ajeno, lo que sí parece probado es que no hubo interpolación de hojas de otra mano.

En segundo lugar, es cierto que la interpolación del texto sin ningún tipo de explicación resulta extraña en una obra en la que el autor busca establecer una trabazón interna entre las partes: al inicio de la *Vida de don Pedro Moya de Contreras*, explica que “los discursos y materias de los santos ángeles que [...] presenté a la gloriosa memoria del excelente varón [...] me ha dado motivo a describir su vida” (fol. 122r); la incorporación de una materia profana como es la conquista llevada a cabo por Cortés se justifica en el capítulo 23 a lo largo de varios párrafos (“En que se trata el intento desta obra y a qué fin se endereza”, fols. 155r y ss.); y las palabras que debían haber precedido a la *Exposición* no solo explican su procedencia, sino también la pertinencia de su inclusión precisamente al final del mismo (“pareciéndome lo mejor con que poder dar fin a este trabajo” fol. 222v). El único texto que se incluye también en el volumen sin ningún tipo de indicación es el soneto que funciona como colofón del mismo, el ya citado de “El tiempo y la cuenta” (“Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta”), que precisamente por su ubicación no necesitaba una explicación previa. Ahora bien, aunque pueda parecer paradójico, la incorporación de este poema a la miscelánea novohispana podría servir de argumento para confirmar la autoría de Gutiérrez de Luna respecto a

²¹ Pueden compararse, a modo de ejemplo, los fols. 225r y ss. y los 249r y ss.

la pieza teatral, ya que el conocimiento del soneto por su parte, precisamente en los años en que empezaba a difundirse²², nos dice que nuestro autor estaba al tanto de la producción literaria de la metrópoli, lo que lo coloca también en disposición de haber aprovechado los versos de la comedia de Lope que aparecen en el coloquio.

Por último, resulta significativo que las dos propuestas citadas sobre otra posible autoría no lleguen a aportar un nombre concreto y apunten precisamente hacia aspectos que encajan con los pocos datos que tenemos sobre el propio Gutiérrez de Luna. Por un lado, su vinculación con el ámbito eclesiástico, y más concretamente con algunos miembros de la Compañía de Jesús como el Padre Pedro de Ortigosa, responsable de “las letras y villancicos que había de cantar la capilla” en la fiesta de San Miguel que promovió Moya de Contreras en torno a 1585 (algunas de las cuales fueron recogidas por nuestro autor en la *Vida del arzobispo* (fols. 139r-143r)²³, encajaría con la propuesta de Frost de insertar la pieza en el ámbito jesuita, hipótesis especialmente razonable si atendemos a elementos de la misma como la ya citada ausencia de elementos cómicos, la introducción de referencias clásicas o la preferencia por el término “coloquio”²⁴. Por otro lado, su estrecha vinculación con Tlaxcala, ciudad en la que quizá no nació, pero sí debió vivir durante años —tal como reconoce en la *Relación* dedicada a Hernán Cortés²⁵—, le habría permitido conocer de primera

²² Verd (“Fray Miguel de Guevara” 63-64) señala que, de los manuscritos conocidos que contienen este soneto y se conservan datados, los más antiguos serían el CCX de la Hispanic Society (*Libro de memoria y de cartas de pago desde el año de 1625 [...] fecha a 14 de septiembre deste dicho año*, inventariado en Rodríguez Moñino y Brey, *Catálogo* 401-402), y el 4154 de la Biblioteca Nacional de Madrid, *Jardín divino hecho en el año de Cristo de 1604*. Ahora bien, como advierte Blecua, la fecha de este último “hay que estirla bastante” porque en él se copian unas indulgencias papales concedidas en 1622 (“El cancionero llamado *Jardín divino*” 213), lo que significa que ambos serían más tardíos que nuestro manuscrito.

²³ Cf. la edición del texto en *Cinco cartas* 28-33.

²⁴ Como explica Menéndez Peláez: “Con el término *coloquio* los dramaturgos del teatro jesuítico designan a un buen número de piezas dramáticas sin que se pueda establecer entre ellas una caracterización precisa y bien delimitada” (12).

²⁵ En efecto, en la *Relación y compendio breve y sumario del invencible capitán don Fernando Cortés*, explica que “Por no presentar historias que oí de lejos o vinieron a mí, no traje por relaciones inciertas sino de cosas que, ya que no pasaron por mis manos, las he visto e sabido muy de cerca, como natural deste reino, que nací

mano —como sugiere Octavio Rivera— esa leyenda de la conversión y bautizo de los reyes que fue “asunto de primera importancia en la vida política” tlaxcalteca (y, por tanto, en sus celebraciones públicas) durante todo el período virreinal (“Cuatro comentarios sobre el *Coloquio*” 837).

La conversión como argumento político en los festejos tlaxcaltecas

Cuenta fray Toribio Motolinía en su *Historia de los indios de Nueva España* que, para celebrar el día del Corpus Christi de 1538, los tlaxcaltecas sacaron por primera vez el escudo de armas concedido por el Emperador, “la cual merced aún no se ha hecho con otro [pueblo] ninguno de indios, sino con éste, que lo merece bien porque ayudaron mucho cuando se ganó toda la tierra, a don Hernando Cortés” (195). El dato es interesante porque demuestra que, apenas tres años después de la concesión de los primeros privilegios otorgados por la Corona española²⁶, la ciudad de Tlaxcala exhibió ya en un festejo público religioso²⁷ el símbolo de esos privilegios con los que comenzaba a forjarse una historia “deformada” de los hechos ocurridos a partir de la llegada de Cortés en 1519 (Gibson, “Significación de la historia tlaxcalteca” 594), que encubrió hasta cierto punto las batallas iniciales contra los españoles para insistir, en cambio, en la política de alianza posterior que les daría el triunfo sobre México-Tenochtitlan²⁸.

en él en los cercanos tiempos en ellos subcedidas, y haber alcanzado vivos a muchos de los conquistadores a quien las oí relatar como las vieron y por ellos pasaron, llenas de toda verdad. Y lo mismo a muchos indios viejos que hoy son vivos en la ciudad de Tlaxcala, donde esto se escribe” (fols. 155v-156r).

²⁶ En 1535 la delegación encabezada por don Diego Maxixcatzin logró para Tlaxcala el título de “Leal Ciudad” y el escudo de armas correspondiente, además de la promesa del rey de que la provincia jamás sería retirada de los dominios de la Corona. Sobre el viaje de dicha embajada indígena, el simbolismo del escudo concedido y los alcances jurídicos de esta provisión real, ver Herrera Valdez, “Origen y significado del escudo de Tlaxcala”.

²⁷ Aunque también con un marcado carácter político, ya que la festividad del Corpus Christi se caracterizó desde sus inicios por la participación de toda la ciudad, y en especial de las autoridades civiles y religiosas.

²⁸ Cabe advertir, en cualquier caso, que algunos cronistas ofrecen datos poco acordes con este propósito. Así, López de Gómara, aunque recuerda la

Apenas unos meses después, el 15 de agosto, fray Bartolomé de las Casas presenció en la misma ciudad de Tlaxcala una representación teatral sobre la Asunción de María²⁹. En aquella ocasión no hubo una referencia explícita a la conquista, pero es necesario recordar que, de forma paralela a la celebración de San Hipólito por parte de los españoles, los tlaxcaltecas habían elegido a la Virgen de la Asunción por patrona tutelar de su ciudad para poder rememorar, en el día de su advocación, “la victoria final sobre los mexica-culhúa, su alianza con Cortés, y la introducción del Santo Evangelio en Tlaxcala” (Martínez y Sempat, *Tlaxcala* 37). Dicho de otro modo: la festividad de la Asunción permitió a los tlaxcaltecas evocar su alianza con los españoles vinculándola, además, a su conversión a la fe cristiana. Sin embargo, como ahora veremos, ambos hechos no habían ocurrido de forma simultánea.

En la *Segunda carta de relación*, Hernán Cortés evita referirse a sus fracasados intentos de evangelización durante las primeras semanas de estancia en Tlaxcala. Bernal Díaz del Castillo, en cambio, sí aborda esta cuestión y, tras resumir el parlamento con el que el conquistador pretendió convencer a los nobles indígenas de la necesidad de interrumpir los sacrificios a sus falsos ídolos y creer en el verdadero Dios, recuerda que estos le respondieron “que no curásemos más de les hablar en aquella cosa, porque no los habían de dejar de sacrificar aunque los matasen” (*Historia verdadera* 209).

Es posible que Cortés lograra al menos, en aquel primer contacto, limpiar uno de los adoratorios “para poner en él una cruz y la imagen de Nuestra Señora” —como registra Bernal—, pero no hubo entonces ninguna conversión (solo quizá el bautizo forzado de las cacicas regaladas entonces a los españoles³⁰) y, aunque Xicoténcatl el Viejo

importancia que daban los tlaxcaltecas a su lealtad hacia los españoles, señala también que estos “se preciaban mucho [...] de la resistencia y batalla que dieron a Cortés de Teoacacincó; y así, cuando hacen fiestas o reciben algún virrey, salen al campo sesenta o setenta mil de ellos a escaramuzar, y pelean como pelearon con él” (*Historia de la conquista de México* 215).

²⁹ Ver Las Casas *Apologética historia de las Indias* I, 213-214. Para los detalles de la puesta en escena, ver García, *Capilla abierta: de la prédica a la escenificación* 102-115.

³⁰ Díaz del Castillo 201. Cf. la versión de Muñoz Camargo, quien habla de la entrega en aquella ocasión de más de trescientas mujeres, pero esclavas al servicio

pudo haberse bautizado durante la segunda estancia del conquistador en Tlaxcala (tras la Noche Triste)³¹, dicho acto no habría influido en el resto de la población: incluso los guerreros tlaxcaltecas que lucharon junto a los españoles mantuvieron sus sacrificios rituales durante los meses de asedio a la ciudad de Tenochtitlan³².

En definitiva, “no hay la menor duda de que los tlaxcaltecas aceptaron a los soldados españoles como aliados militares al tiempo que rechazaban la religión española” (Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI* 44)³³. Sin embargo, una vez prevaleció la conversión religiosa durante la década de 1530, estos hechos empezaron a ocultarse para dar por sentado “un cambio inmediato y voluntario en el pensamiento religioso en el momento de la Conquista” (Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI* 41), de manera que, cuando en 1538 Las Casas asistió a la celebración de la fiesta de la Asunción en Tlaxcala, lo que pudo observar fue la exaltación de la fe cristiana por parte de un pueblo supuestamente convertido desde su primer contacto con los españoles.

Este importante cariz religioso que adquirió la reinterpretación del pasado inmediato por parte de la nobleza tlaxcalteca se mostró ya de forma clara apenas un año más tarde durante una nueva representación teatral organizada por los franciscanos, en este caso de carácter masivo, *La conquista de Jerusalén*, en la que esos mismos nobles asumieron el papel de un ejército náhuatl participando en un imaginario cerco a Tierra Santa a las órdenes del Virrey Mendoza y del mismísimo Carlos V.

La puesta en escena, descrita (y tal vez ideada) por Motolinía (203-213), pretendía cumplir un doble objetivo: por un lado, contribuir al proceso de conversión que se estaba llevando a cabo todavía en esos años, lo cual se logró al final de la representación cuando se celebró el bautizo real de numerosos indígenas en el papel de turcos; por otro lado, reafirmar la imagen de los tlaxcaltecas como indígenas ya cristianos presentándolos como valerosos cruzados capaces de luchar

de Marina, sin que quede claro si finalmente fueron bautizadas (*Historia de Tlaxcala* 190-192).

³¹ Así lo registra el mismo Bernal Díaz (440).

³² Ver el testimonio que aporta el propio Cortés sobre estos hechos en Aracil, “El héroe y sus aliados”.

³³ Sobre las dificultades para la introducción de la fe cristiana en Tlaxcala, ver Andrea Martínez (*Un gobierno de indios* 110-121).

contra “moros y judíos” en defensa de la verdadera fe³⁴. Ahora bien, un argumento de este tipo debió evocar necesariamente su papel en la reciente conquista de la ciudad de México, citado de forma explícita en un momento crucial de la obra, previo a la batalla final, en el que un ángel se dirige al ejército náhuatl para anunciarle la intervención en su favor de San Hipólito:

Aunque sois tiernos en la fe os ha querido Dios probar, y quiso que fuédeses vencidos para que conozcáis que sin su ayuda valéis poco; pero ya que os habéis humillado, Dios ha oído vuestra oración, y luego vendrá en vuestro favor el abogado y patrón de la Nueva España San Hipólito, en cuyo día los Españoles con vosotros los Tlaxcaltecas ganasteis a México (Motolinía 210).

Como vemos, el ángel reconoce en su parlamento la reciente conversión de los tlaxcaltecas (“sois tiernos en la fe”), pero, al establecer un paralelismo entre la conquista de Jerusalén y la de México a partir de la idea de cruzada, equiparando el papel de los tlaxcaltecas en esa imaginaria toma de Tierra Santa con el que desempeñaron en el asedio a Tenochtitlan, fija ya la imagen de estos como cristianos desde los tiempos de la alianza antimexica. Una imagen que se mostrará de forma mucho más evidente en las décadas posteriores, cuando las siguientes generaciones contribuyan a esta reconstrucción del pasado con leyendas que, “aunque no auténticas como fuentes históricas [...], revelan indudablemente hasta qué grado el cristianismo acabó siendo adoptado” (Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI* 41), como la de la aparición milagrosa de la Cruz y la del bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala³⁵.

Probablemente el primer texto escrito en el que se recogió la leyenda en torno a cómo los cuatro señores de Tlaxcala se habían convertido al cristianismo y habían sido bautizados durante los primeros días de estancia de Cortés en esta provincia fue el que redactó en 1548 Thadeo de Niza, hoy perdido³⁶. Pocos años más tarde, entre 1552 y 1562, el cabildo de la ciudad ordenó la elaboración de una pintura

³⁴ Sobre las implicaciones político-ideológicas de esta puesta en escena, ver Aracil, *El teatro evangelizador* 450-496. Cf. las interpretaciones de Baumann (197-200), Trexler (256-260), Harris (256-260) o la más reciente de Martínez Sagredo y Díaz Araya.

³⁵ Sobre el proceso de “multiplicación y dispersión” de ambas leyendas, ver Gibson *Tlaxcala en el siglo XVI* 41-43.

³⁶ Aunque copiado parcialmente por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su *Historia de la nación chichimeca*.

transportable “que describiese la colaboración de los tlaxcaltecas en la conquista de México y [...] mostrase su pronta y entusiasta conversión religiosa” (Martínez, “Las pinturas del Manuscrito de Glasgow” 161), conocida posteriormente como el *Lienzo de Tlaxcala*, que debería ser presentada ante Felipe II por una delegación de nobles indígenas, y la composición de unas pinturas murales con esos mismos motivos en las Casas Reales de la ciudad³⁷. Si bien ambos documentos pictográficos están ahora perdidos, contamos con la copia del lienzo que Alfredo Chavero publicó en 1892³⁸, cuya lámina 8 incluye una leyenda en náhuatl, YEMOQUAYATEQUIQUE TLATOQUE, que “significa ‘Ya se bautizaron los señores’. En efecto, se ve al clérigo Díaz bautizando al ciego Xicotécatl, y detrás de él y también arrodillados a los otros tres señores que esperan el bautismo” (*Homenaje a Cristóbal Colón* 25). Sabemos, además, que la pronta conversión al cristianismo fue un argumento aducido durante las entrevistas concedidas a esa embajada de 1562 para la que debieron realizarse las pinturas porque en la carta del cabildo tlaxcalteca que fue presentada al monarca³⁹ se recordaba que los tlaxcaltecas “fueron los que primero vinieron en conocimiento de nuestra Santa Fe Católica” (*Cartas de Indias* 401).

La ardua lucha de la nobleza tlaxcalteca por mantener (y mejorar en lo posible) la situación política y económica alcanzada no se detuvo tampoco con los privilegios otorgados por Felipe II en 1563 como

³⁷ Para Salvador Velasco, las pinturas murales habrían sido realizadas con anterioridad al lienzo (322).

³⁸ Chavero realizó esta copia antes de que el *Lienzo de Tlaxcala* desapareciera a manos de la Comisión científica francesa durante el Segundo imperio y la publicó con una explicación en *Homenaje a Cristóbal Colón. Antigüedades Mexicanas*. Una copia posterior, ampliada y a tinta, podría haber constituido la parte pictográfica de lo que hoy conocemos como el *Manuscrito de Glasgow*, al que se hará referencia a continuación (Martínez, “Las pinturas del Manuscrito de Glasgow” 146-147). En 2016 se editó la copia a color del lienzo realizada en 1773 por Juan Manuel Yllanes del Huerto (ed. de Guadalupe Alemán, México/Tlaxcala, INAH/BNAH).

³⁹ “Carta de los naturales de la provincia de Tlaxcala al Rey Don Felipe II, suplicando les concediera exenciones, títulos y privilegios en remuneración de los servicios de sus antepasados al tiempo de la conquista”, en *Cartas de Indias* I, 400-406.

respuesta a aquella embajada⁴⁰, sino que obtuvo nuevos frutos gracias a la delegación enviada un par de décadas más tarde, en 1585. La recepción de las cédulas reales concedidas en aquella ocasión coincidió, además, con la llegada a la Nueva España un nuevo virrey, Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique. Por ello, cuando este visitó Tlaxcala por primera vez ese mismo año, los indígenas le prepararon un solemne recibimiento destinado a recordarle su condición excepcional en el territorio novohispano. Según el testimonio del padre fray Alonso Ponce, que estuvo presente en aquel acontecimiento:

Llegó el virrey a aquella ciudad, y a la entrada hicieron los indios su ceremonia y le entregaron las llaves, y en unos sonetos en lengua castellana le pidieron que les guardase sus fueros, exenciones y libertades. Estaban allí a la puerta cuatro indios viejos, vestidos a lo antiguo, con coronas de reyes en las cabezas, los cuales representaban a los cuatro reyes o cuatro cabeceras de aquella provincia de Tlaxcala que ayudaron al marqués del Valle tan valerosamente en la conquista de México, y se hicieron vasallos del invictísimo emperador Carlos V y de los demás reyes de España sus sucesores, y estos cuatro viejos eran los que hablaban en los sonetos sobredichos (Ciudad Real, *Tratado* I, 103).

Como vemos, la sencilla escenificación que tuvo lugar en aquella ocasión (desarrollada en castellano para que fuera comprendida por el virrey), en la que encontramos ya como personajes a los cuatro señores de Tlaxcala, tuvo un carácter exclusivamente político (al menos aparentemente); sin embargo, cabe recordar que se desarrolló durante unos festejos organizados por los frailes franciscanos⁴¹ y que, en la cédula real por la cual Felipe II había ordenado “Que los virreyes de la Nueva España honren y favorezcan a los Indios de Tlaxcala, y a su Ciudad y República”, se había dado incluso prioridad al argumento religioso, ya que los privilegios se justificaban porque “los Indios de Tlaxcala fueron de los primeros que en la Nueva España recibieron la Santa Fe Católica,

⁴⁰ Dichos privilegios, entre los que destacó su nombramiento como ciudad Muy Noble y Muy Leal, pueden encontrarse en el listado ofrecido por Gibson (*Tlaxcala en el siglo XVI* 220-221).

⁴¹ El propio Ponce titula el capítulo “De la llegada del virrey de Tlaxcala y recibimiento que los frailes le hicieron” (102). En este sentido, como propone Baumann, esta escenificación de 1585 se vincula a la de la *Conquista de Jerusalén* de 1539 en la medida en que ambas demuestran cómo “por medio del drama ‘franciscano’ los nobles tlaxcaltecas fueron capaces de expresar su orgullo étnico y su visión de la Conquista” (207).

y nos dieron la Obediencia” (*Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*. Libro VI. Título I. Ley XXXIX –vol. II, fol. 193r–). Por ello conviene detenerse en los dos documentos que fueron entregados al rey en aquella ocasión y que conforman lo que denominamos el *Manuscrito de Glasgow: la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* redactada por el cronista mestizo Diego Muñoz Camargo⁴² y el amplio grupo de dibujos (156 láminas en tinta) que de forma complementaria describían la historia de Tlaxcala (con especial incidencia en su colaboración en la labor de conquista y pacificación del territorio novohispano), coincidentes en una parte importante con las pinturas recogidas décadas antes en el *Lienzo de Tlaxcala*⁴³.

Por lo que respecta al tema que nos ocupa, Muñoz Camargo (que rechaza la responsabilidad de los tlaxcaltecas en los enfrentamientos bélicos iniciales con los españoles, atribuyéndolos a los indios otomíes)⁴⁴ dedica un amplio espacio a describir el coloquio que supuestamente habría tenido lugar entre “los cuatro señores de las cuatro cabezas” y Hernán Cortés, acontecimiento que no inventa (puesto que ya aparece registrado por otros autores⁴⁵), pero sí modifica sensiblemente

⁴² Al parecer, el autor guardó una copia de esta relación que fue puliendo en fechas posteriores, que es la que conocemos como *Historia de Tlaxcala*. El texto se cita en el presente trabajo según esta versión por ser considerada la definitiva y porque, al haber quedado en Tlaxcala, pudo ser conocida por sus coetáneos.

⁴³ Brotherson y Gallegos apuntan a una fuente previa, vinculada a su vez a las pinturas murales tlaxcaltecas, tanto para las imágenes de este manuscrito como para las del *Lienzo de Tlaxcala*, que habría podido formar parte de un proyecto más amplio de este último. En cualquier caso, Muñoz Camargo no sería el autor de esta parte del códice.

⁴⁴ Ver Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* 185.

⁴⁵ Además de Bernal Díaz, ya citado, se refieren a él cronistas como López de Gómara (en el cap. LVI de su *Historia de la conquista de México*), quien señala que Cortés les intentó convertir e incluye los argumentos para la negativa (115), añadiendo que Cortés prometió entonces enviar misioneros para una correcta evangelización, o Cervantes de Salazar, que amplía la versión de Gómara incorporando una profecía de Xicoténcatl el Viejo sobre el triunfo de Cortés y la pronta conversión de los tlaxcaltecas (*Crónica de la Nueva España* cap. XLVIII) y un amplio parlamento del conquistador en el que explica las principales verdades de la nueva fe e intenta disuadir a los señores para que abandonen a sus falsos ídolos (cap. LII).

te⁴⁶: en la versión del cronista mestizo, dicho encuentro se desarrolla en dos fases: en un primer momento, las “blandas y amorosas palabras” de Cortés penetran en los corazones de los cuatro señores “infundiendo en ellos milagrosamente la gracia el Espíritu Santo” (*Historia de Tlaxcala* 197), pero no logran convencerlos, por lo que responden ofendidos (“¿cómo deshaces y tienes en poco con tan gran atrevimiento la deidad de nuestros dioses?” 197) y se niegan a abandonar las creencias de sus antepasados (“¿cómo quieres tú que con tanta facilidad los dejemos y consintamos que con tus violentas y sacrílegas manos te dejemos profanar los dioses que en tanto tenemos y estimamos?” 198). Cortés retoma a continuación su razonamiento para advertirles que sus falsos ídolos “ni son dioses, ni son nada, ni tienen ningún poder” (200), logrando, ahora sí, convencer a los señores (“le respondieron de común consentimiento, que pues ellos le habían dado sus corazones y amistad [...], no tenían que responder sino que ejecutase su voluntad” 201). Es entonces cuando, a petición de los propios caciques, tiene lugar “con extenso, solemne y celebrado regocijo” su bautismo “por mano de Juan Díaz, presbítero” (204). La conversión y bautismo de los señores no habría implicado, en cualquier caso, la de toda la población: según el propio Muñoz Camargo, el demonio se aparecía a los indios aconsejándoles “que no desmayasen, ni los hombres advenedizos los engañasen, lo cual les decía en sueños y otras apariencias” (203), de manera que todavía en 1576 muchos principales viejos reconocieron no estar bautizados (203).

En cuanto a los dibujos que acompañan a la *Descripción*, estos se limitan a reproducir la imagen del bautismo de los caciques por parte del clérigo Juan Díaz que ya encontrábamos en el Lienzo de Tlaxcala, si bien la leyenda aparece ahora en castellano: “Bautismo que se hizo a los cuatro señores de Tlaxcala que pidieron ser cristianos” (fol. 254v, en Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* 33). De este modo, de manera mucho más simplificada que la crónica, las imágenes del *Manuscrito de Glasgow* (al igual que las del Lienzo y las pinturas murales) sugieren “ingeniosamente —como proponen Brotherston y Gallegos— que Tlaxcala aceptó el cristianismo en un espacio anterior a

⁴⁶ Quizá siguiendo, como propone Salvador Velasco, el modelo del *Coloquio* que los doce franciscanos mantuvieron con los sabios mexicas en 1524, recogido por Bernardino de Sahagún en la década de 1560.

su actividad militar, otorgándoles así el derecho de considerarse conquistadores ellos mismos" (131).



Bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala. En *Manuscrito Glasgow*, f. 254v.

Al poner en relación los documentos del *Manuscrito de Glasgow* y la escenificación de 1585 ante el virrey, cabe admitir que la presencia de los cuatro ancianos en el papel de reyes de las cuatro cabeceras de Tlaxcala en esta última evocó tanto su condición de aliados de Cortés y súbditos fieles de la Corona española (explícita en los sonetos recitados) como su decisiva conversión a la fe cristiana, puesto que ambos hechos habían sido ya enlazados en el imaginario tlaxcalteca de fines del XVI. Fue así como debió asumirlos el autor del *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*, quien, sin embargo, ofreció una nueva versión de la leyenda en la que la conversión de sus protagonistas deja de ser un argumento al servicio de la reivindicación política de los tlaxcaltecas y se transforma en el asunto

central de la obra⁴⁷, adquiriendo nuevos y significativos matices acordes con su propósito doctrinal.

La conversión como argumento teológico en el *Coloquio de los cuatro reyes*

En su *Historia de la literatura náhuatl*, Ángel M^a Garibay afirmó que el *Coloquio de los cuatro reyes* era un auto “sin conocimiento de la mentalidad india, ni siquiera de la más rudimentaria información acerca de las cosas de la raza y ciudad cuya historia se pretende celebrar” (655). Décadas más tarde, Elsa Cecilia Frost insistía en los “anacronismos y absurdos” de una obra en la que los indígenas eran “capaces de discurrir como cualquier escolástico sobre el misterio de la eucaristía”, pero reconocía que la finalidad de la pieza no era recrear la historia sino “la exaltación de la fe” (Frost 33). En efecto, poco importa la supuesta fidelidad histórica en este coloquio: nos encontramos —como ya se ha señalado— ante una pieza de carácter culto, escrita “a gloria y alabanza/ del Santísimo Sacramento”, en la que la leyenda tlaxcalteca que le da título y sus personajes quedan subordinados al propósito doctrinal propio del género, pero ello no significa que su autor desconociera el contexto histórico que rodea la acción dramática.

Lejos de ser considerada desde una perspectiva política, la conversión de los gobernantes tlaxcaltecas se aborda desde una dimensión teológica que se percibe ya en el título que se da a la obra en la Tabla de contenidos del manuscrito de Gutiérrez de Luna: *Coloquio de la fe y nueva conversión de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala*. Definir esta conversión como *nueva* en el sentido etimológico del término, esto es, como *rara* o *excepcional*, e insistir en que los reyes han recibido el don de la *fe*⁴⁸, virtud teologal que solo puede ser otorgada por intervención

⁴⁷ Discrepo en este punto de la argumentación de Baumann, quien vincula el *Coloquio de los cuatro reyes* con la escenificación de 1585 y propone incluso que “los tlaxcaltecas pudieron haber contratado a un poeta español para componer su historia en formas poéticas españolas” (203). Como recuerda Castells, en el coloquio el aspecto religioso prevalece sobre la vertiente política de la leyenda (76).

⁴⁸ Entre las pequeñas variantes que muestran los títulos de los capítulos respecto a la Tabla de contenidos final, se encuentra la eliminación del término *fe* en la traslación del texto completo del coloquio al manuscrito. Este es el motivo

divina, sitúa los acontecimientos descritos en el ámbito de lo sobrenatural y da pie al adoctrinamiento del auditorio sobre algunos de los principales dogmas cristianos.

La conversión de los reyes es un milagro y, como tal, requiere de la intervención divina. De ahí la importancia del sueño en la obra, que no es solo el espacio de la premonición (respecto a la llegada de los españoles, *Coloquio* 191-192), sino también de la revelación, tal como se muestra en la escena en que los señores se quedan dormidos tras la visita del embajador (*Coloquio* 197-198): como advierte Beatriz de Alba-Koch, “Este dormirse, que a primera vista podría parecer incongruente⁵⁰, es esencial para representar que los reyes escuchan directamente la palabra de Dios, a la manera de la antigüedad bíblica” (138)⁵¹.

El “Ángel” que les transmite la Palabra Divina es San Miguel, quien a su vez ha sido personaje clave en el *Memorial de la materia de los ángeles* que abre el manuscrito de Gutiérrez de Luna (por ser el arcángel que triunfa sobre Lucifer) y al que, además, habíamos visto también revelarse en sueños al arzobispo Moya de Contreras⁵². En la pieza teatral, su intervención es necesaria a un tiempo para infundir la fe a los reyes y para advertirles sobre la verdadera naturaleza de ese dios Hongol al que adoran, “aquese bien nacido en tan mal signo/ que al mismo Dios se atreve a hacer guerra/ queriéndose igualar a Dios benigno” (*Coloquio* 197, vv. 346-349) que los tiene engañados.

La caracterización de Hongol como demonio engañador constituye un claro ejemplo de manejo del que fue uno de los principales argumentos de conversión desde los inicios de la tarea evangelizadora⁵³. En este sentido, la “demonización de los dioses primigenios”

por el que no aparece en el título de las distintas ediciones de la obra, aunque, como ahora veremos, resulta fundamental para la interpretación de la misma.

⁵⁰ Para Frost, esta escena demuestra que la obra carece de verosimilitud (*Teatro profesional jesuita del siglo XVII* 33). Cf. asimismo Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* 655.

⁵¹ A este respecto resulta interesante la apreciación de Quintana sobre cómo, a pesar de ser un recurso muy utilizado, la revelación en sueños vincula también la obra a la tradición de las pastorelas, que tendrá especial auge en América (37-38).

⁵² Ver Vida del arzobispo en *Cinco cartas* 20, 27.

⁵³ Cf. el mismo argumento ya en *Coloquios y Doctrina cristiana* 171-175.

(Ortiz 128)⁵⁴ es un elemento que nuestra obra comparte con otras piezas novohispanas de la época⁵⁵, y muy especialmente con las destinadas en concreto a la población indígena⁵⁶, en las que encontramos igualmente los símbolos de la devoción cristiana utilizados por los reyes para ahuyentar al Demonio: el Nombre de Jesús, la Santa Cruz y el mismo Santo Sacramento⁵⁷.

Por otro lado, el modelo directo de esta caracterización debe buscarse —como ya se ha señalado— en *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* de Lope de Vega, donde también se hace referencia necesariamente a la caída de Lucifer y a cómo ha conseguido mantener engañados a los habitantes de América⁵⁸. El coloquio, sin embargo, marca algunas significativas distancias respecto a dicho modelo que ya han sido apuntadas por Ricardo Castells: si en la comedia de Lope la explicación sobre este demonio engañador la realiza un conquistador de moral dudosa, Terrazas, quien define además al cacique Dulcanquellín como *bárbaro*, en el coloquio novohispano la instrucción religiosa llega de la mano de “un ángel que establece una relación directa entre la fe cristiana y los reyes tlaxcaltecas” (71) y el único bárbaro al que se hace referencia en la obra es el propio Hongol, ya que, dada su capacidad intelectual, “Dios ha escogido a los cuatro reyes para ser los primeros mexicanos en recibir la iluminación divina” (73). Ambas diferencias se reflejan a su vez en la distinta función que el monólogo copiado de la obra de Lope adquiere en boca de Xicoténcatl (y, por tanto, en las pequeñas modificaciones que el autor

⁵⁴ Para Ortiz, resulta de especial interés el “esquema de pensamiento discriminante y hegemónico” mostrado en esta obra, “que instala, identifica y convierte directamente al ídolo prehispánico en una versión del demonio europeo” (128).

⁵⁵ Cf. a este propósito, además del citado trabajo de Ortiz, el de Quintana (40-41).

⁵⁶ Sobre la presencia de este argumento en el teatro evangelizador novohispano, ver Aracil, *El teatro evangelizador* 298-305.

⁵⁷ *Coloquio* 213-215, vv. 847-910; sobre la utilización de dichos símbolos en el teatro misionero, ver Aracil, *El teatro evangelizador* 311-326.

⁵⁸ Ver Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* 10-11, vv. 712-819 y 39-40, vv. 2600-2675.

novohispano introduce en los versos)⁵⁹: al repetir las palabras de Dulcanquellín (quien sí duda sobre la aceptación del cristianismo y, de hecho, sigue de nuevo a su dios cuando este le advierte sobre las intenciones de Terrazas), Xicoténcatl incurre en una pequeña contradicción porque “expresa dudas que no había tenido anteriormente” y que, en cualquier caso, se resuelven de forma definitiva en el monólogo, ya que, puesto que han presenciado una intervención divina, “no hay ninguna posibilidad de que los cuatro reyes vuelvan al culto diabólico” (Castells 74)⁶⁰.

La particular versión de la leyenda que se muestra en el coloquio se distancia a su vez de la ofrecida por Muñoz Camargo, no solo porque, frente a los serios argumentos que los señores tlaxcaltecas presentan a Cortés para mantenerse fieles a las creencias de sus antepasados en la crónica, las dudas de Xicoténcatl sobre el abandono de la antigua religión son —como acabamos de ver— casi retóricas⁶¹, sino también porque la intervención misma de Cortés no es necesaria para llevar a cabo la conversión de los reyes, a quienes el ángel ha infundido ya la fe cuando se encuentran con el conquistador. Por ello, en la misma escena en la que se recoge el monólogo de Lope (previa a dicho encuentro), observamos un progresivo abandono de esas dudas y temores hasta llegar a la aceptación incondicional de la nueva religión, que se manifiesta de manera explícita en las palabras de Zitlalpopocatzin:

A un Dios que no he visto creo [...].
Señor, mirad mi afición
que es grande, pues que sabéis

⁵⁹ Como advierte Castells (74), en el coloquio se suprime un verso de Lope (“y a la costumbre terrible” v. 2723) y se añade uno final (“y estarle quiero obediente”) (*Coloquio de los cuatro reyes* 202-203, vv. 503-526).

⁶⁰ Alba-Koch se refiere asimismo a otras diferencias que presentan la pieza española y la novohispana y que también permiten apreciar una dignificación del indígena americano en esta última (142-144). Desde esta perspectiva, resulta difícil aceptar la tesis de Nunes, quien, precisamente a propósito de la figura de Hongol, plantea una “barbarización de la figura del indígena” en el coloquio (150).

⁶¹ Existen, sin embargo, interpretaciones diferentes de este pasaje como la de Díaz y de Ovando, quien propone que “para el autor del Coloquio, como para todo español, no debió pasar inadvertido el estado de ánimo, la lucha terrible de los indios al convertirse al catolicismo” (63).

que antes de haberos visto
 tan cautivo me tenéis
 que estoy adorando a Cristo
 sin haber visto quién es.
 (*Coloquio* 203-204, vv. 548 y 562-567)⁶².

Así, aunque Cortés afirma ante los señores que su propósito es “que a Dios conozcáis” (*Coloquio* 207, v. 630), no pronuncia a continuación ningún parlamento para convencerlos porque, como le responde Xicoténcatl, “Todos le adoramos ya” (v. 639)⁶³.

Desprovisto del papel misional que le asigna Muñoz Camargo⁶⁴ (papel que apenas ejerce el clérigo Juan Díaz, quien se limita a resumir los puntos principales del Credo para proceder al bautismo de los nobles indígenas), el conquistador asume, sin embargo, una función sustancial en la pieza en la medida en que sus intervenciones dejan clara la relación existente entre el asunto religioso abordado y el contexto en el que se desarrolla: la conquista del territorio mexicano, que es presentada necesariamente de forma positiva, ya que el texto busca “subrayar la voluntad indígena tlaxcalteca de apoyo y aceptación de las nuevas instituciones” (Rivera 842).

El autor del coloquio no necesita eludir los enfrentamientos bélicos previos al encuentro (como hace de forma problemática Muñoz Camargo) porque, en la lógica del discurso dramático, no hay motivo para ellos: los reyes deciden someterse a la Corona española en

⁶² En el mismo sentido se manifiestan el resto de los reyes en los versos siguientes (*Coloquio* 204-205, vv. 568-602). Aunque la consideración de los indígenas como “precristianos” (gentiles preparados para recibir la fe de Cristo) fue habitual en las primeras décadas de la evangelización y se reflejó a su vez en las representaciones misioneras (ver Aracil, *El teatro evangelizador* 441-448), la caracterización de los reyes tlaxcaltecas supone sin duda un avance considerable en este sentido, ya que estos, instruidos por el ángel como hemos visto, son conscientes de estar preparados para ser cristianos (“TEHUE: “Yo cristiano quiero ser./ MAXIS: Triste por no serlo, lloro”, vv. 600-602).

⁶³ De hecho, esta condición que tienen los reyes de “precristianos” ya es señalada por el propio Cortés con anterioridad cuando manifiesta al embajador, a través de Marina, que “porque conoce a Dios / piensa ayudarle mi amor” (*Coloquio* 201, vv. 460-461).

⁶⁴ Recordemos que, en la crónica de Muñoz Camargo, el primer objetivo de Cortés es religioso (“dándoo a entender cómo no hay más de un Dios verdadero porque todos los demás que tenéis y adoráis por dioses son dioses falsos”).

cuanto tienen noticia de la llegada de los españoles⁶⁵, no solo por el error estratégico que supondría enfrentarse al mayor monarca del mundo (Carlos V es señor “de Asia, África y Europa”), sino sobre todo porque la llegada de la “gente española” se considera desde el principio ventajosa para los tlaxcaltecas, ya que Cortés les ha ofrecido una alianza que les permitirá liberarse del yugo de Moctezuma:

Decidle, Marina, nos
a este noble embajador
que le diga a su señor [...]
que nuestro rey ha sabido
cómo contra Moctezuma
grandes guerras ha tenido
y que se consuele, en suma,
que será favorecido,
que para ayudarle vengo.
(*Coloquio* 201, vv. 457-459 y 462-467)⁶⁶.

Convertidos los cuatro reyes a la nueva fe y súbditos del Imperio español por propia voluntad⁶⁷, el aspecto bélico se centra solo en el futuro asedio a la capital mexicana, cuyo protagonismo es asumido plenamente por Cortés⁶⁸. El bautismo adquiere así una doble significación en la pieza: como necesaria consecuencia de la milagrosa conversión de los señores tlaxcaltecas y como requisito indispensable para la hazaña bélica cortesiana, ya que es la “primera ofrenda que de aquí ha salido” para rogar a Dios por “alcanzar las victorias que nos

⁶⁵ Incluso el propio demonio Hongol les recomienda que así lo hagan, aunque amenaza con castigarlos si se convierten al cristianismo: “Regaladlos y servidlos/ y su amistad provechosa/ tened, mas no los creáis [...]/ Si dijeren que a su rey/ vuestras frentes poderosas/ se sujeten, bien podéis,/ mas no a su doctrina ociosa” (*Coloquio* 194, vv. 254-256, 262-265).

⁶⁶ Esta insistencia en mostrar la conquista como una alianza anti-mexica (y, por tanto, favorable a Tlaxcala) está también en las palabras que Muñoz Camargo pone en boca de Cortés en su diálogo con los caciques tlaxcaltecas: “Vengo a ayudaros y a dar muy cruda guerra a Moctheuzoma vuestro enemigo capital” (*Historia de Tlaxcala* 195).

⁶⁷ Como advierte Castells, los reyes “se convierten en cristianos y súbditos de Carlos I sin haber sido conquistados o derrotados por Hernán Cortés” (75).

⁶⁸ No coincido en este punto con Alba-Koch, quien compara el coloquio con la relación dedicada a Cortés en el manuscrito para concluir que la obra teatral “problematiza la visión de la conquista que glorifica a Cortés” (“Memoria política de la conquista” 144).

guardan/ hasta llegar al celebrado México” (*Coloquio* 212, vv. 810, 812-813). Pero dicha hazaña no tiene cabida ya en la representación. Por ello, la marcha del conquistador hacia Tenochtitlan (supuestamente junto a sus aliados) se corresponde con el final de la obra:

y donde el mismo Apolo no fue visto
 pienso alcanzar victoria,
 dando con esto fin a nuestra historia.
 (*Coloquio* 218, vv. 1003-1005).

Epílogo

En 1615 salió a la luz en Sevilla la magna obra de fray Juan de Torquemada titulada *Monarquía indiana*. En el Libro XVI, dedicado a la administración de los sacramentos, el franciscano incluyó un capítulo dedicado al “primer bautizo que hubo en esta Nueva España” en el que recogía la versión de Muñoz Camargo sobre la conversión de los cuatro reyes de Tlaxcala gracias al persuasivo discurso de Cortés (T. 5, cap. XIII, 252-256). El esfuerzo de la nobleza tlaxcalteca por reconstruir su pasado reciente vinculando su alianza militar con los españoles y la aceptación de la nueva fe por parte de los señores tlaxcaltecas había dado sus frutos: la leyenda había entrado a formar parte del relato oficial sobre la labor evangelizadora en la Nueva España.

Es posible que el autor del *Coloquio de la conversión de los cuatro reyes de Tlaxcala* conociera esta versión fijada por la pluma de Muñoz Camargo, pero no debió basarse en ella para componer su texto. Su objetivo era mostrar que la conversión de sus protagonistas no se había logrado gracias a la labor misionera de Cortés sino a una intervención sobrenatural, y para elaborar su argumento no necesitaba más que observar una imagen y su leyenda: la del “Bautismo que se hizo a los cuatro señores de Tlaxcala que *pidieron ser cristianos*”.

Narra Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su *Historia de la nación Chichimeca* que “en la pintura que aun el día de hoy guarda el cabildo de esta señoría, se halla que en esta sazón se bautizaron los señores de ella por Juan Díaz, clérigo, y fue su padrino el capitán Cortés; el primero fue Xicoténcatl, que se llamó don Bartolomé y tras él Zitlalpopocatzin, que se llamó don Baltasar y luego Tlehuexolotzin que se llamó don Gonzalo y el postrero Maxixcatzin, que era mancebo y se llamó don Juan” (271). Ni los nombres cristianos asignados a los

cuatro reyes ni la imagen de Cortés como padrino único coinciden con los datos aportados por Muñoz Camargo (y asumidos por Torquemada)⁶⁹, pero sí lo hace de forma exacta con nuestro coloquio⁷⁰. Debió ser esa pintura elaborada por orden del cabildo de Tlaxcala la que sirvió como punto de partida para la redacción de una pieza teatral en la que, a modo de écfrasis, se pretendía relatar los hechos que habían dado lugar al bautismo de los cuatro reyes. Elevando esos hechos a la categoría de milagro ejemplar y a sus protagonistas a la de elegidos de Dios, el autor del coloquio ofreció una nueva versión de los mismos acorde con la imagen de sumisión política y religiosa que Tlaxcala había mostrado ante la Corona española a lo largo de un siglo, pero también con el esfuerzo de una parte importante de la Iglesia novohispana por lograr la dignificación del indígena dentro del paradigma cultural y religioso europeo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alatorre, Antonio. "Tiempo y poesía". *Acta Poética* 32, 1 (2011): 19-87.
- Alba-Koch, Beatriz de. "Memoria política de la conquista y evangelización de la Nueva España". *Cuadernos Hispanoamericanos* 769-770 (2014): 133-146.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Historia de la nación Chichimeca*. Madrid: Dastin, 2000.
- Aracil, Beatriz. "El héroe y sus aliados: el papel de los tlaxcaltecas en las relaciones cortesianas". En *XXIX Coloquio Cervantino Internacional. Los relatos del Encuentro. México, siglo XVI*. Guanajuato: Centro de Estudios Cervantinos/Fundación Cervantina de México/Museo Iconográfico del Quijote/Universidad de Guanajuato, 2019. 39-63.
- . *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni, 1999.

⁶⁹ "Fueron padrinos de los cuatro señores don Fernando Cortés, don Pedro de Alvarado, el capitán Andrés de Tapia y Gonzalo de Sandoval y Cristóbal de Olid. Xicoténcalt se llamó Vicente, Maxixcatzin Lorenzo, Tlehuexolotzin Gonzalo y Citalpopoca, Bartolomé" (Torquemada, *Monarquía indiana* T. 5, 255; cf. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* 204-205).

⁷⁰ "[XICO] quiero padre mío ser,/ en vuestras manos cristiano [...]/ MARQUÉS: Llámase Bartolomé [...]/ CLÉRIGO: Vos, valiente capitán,/ ¿qué nombre queréis que os dé?/ MAXIS: Padre mío, no lo sé./ CLÉRIGO: Pues llamaos como yo, Juan [...]. MARQUÉS: Llámese aqueste Gonzalo [...]. ZITLAL: Quiero conocer al Dios./ CLÉRIGO: Pues llamaos Baltasar" (*Coloquio* 210-211, vv. 740-761).

- Baumann, Roland. "Expresión tlaxcalteca de autonomía y drama religioso en el siglo XVI". En *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. María Sten, ed. México: UNAM/FONCA, 2000. 195-207.
- Blecua, José Manuel. "El cancionero llamado *Jardín divino*". En *Homenajes y otras labores*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1990. 213-217.
- Brotherston, Gordon y Ana Gallegos. "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)". *Estudios de Cultura Náhuatl* 20 (1990): 117-140.
- Cartas de Indias*, 2 vols. Guadalajara: Edmundo Aviña Levy editor, 1970.
- Castañeda, Carlos E. "Los manuscritos perdidos de Gutiérrez de Luna". En *Tres piezas teatrales del virreinato*. José Rojas Garcidueñas y José Juan Arrom, eds. México: UNAM, 1976. 151-155 [ed. original: *Revista Mexicana de Estudios Históricos* II, 5 (sep.-oct. 1928): 170-176].
- Castañeda, Carlos E. "The First American Play". Reprinted from *Catholic World* 134 (January 1932): 429-437.
- Castells, Ricardo. "«¿Dejaré mi Hongol por este Cristo extranjero?»: el *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala* y la transformación de un episodio dramático tomado de una comedia de Lope de Vega". En *Dramaturgia y teatralidad del Siglo de Oro: la presencia jesuita*. José Ramón Alcántara Mejía, Adriana Ontiveros y Dann Cazés Gryi, coords. México: U. Iberoamericana, 2014. 61-78.
- Cinco cartas del Illmo. y Exmo. Señor D. Pedro Moya de Contreras Arzobispo-Virrey y primer Inquisidor de la Nueva España, precedidas de la historia de su vida, según Cristóbal Gutiérrez de Luna y Francisco de Sosa*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1962.
- Ciudad Real, fray Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. 2 vols. Josefina Quintana y Víctor M. Castillo Ferreras, eds. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala [Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España]*. En *Tres piezas teatrales del virreinato*. José Rojas Garcidueñas y José Juan Arrom, eds. México: UNAM, 1976. 183-219.
- Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. Miguel León-Portilla, ed. México: UNAM, 1986.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Luis Sáinz de Medrano, ed. Madrid: Planeta, 1992.
- Díaz y de Ovando, Clementina. "Tlaxcala en la épica y en la dramática de la colonia". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 5, 19 (1951): 49-73.
- Frost, Elsa Cecilia. *Teatro profesional jesuita del siglo XVII* (Colección Teatro Mexicano. Historia y Dramaturgia, vol. V). México: CONACULTA, 1992.
- García, Óscar Armando. *Capilla abierta: de la prédica a la escenificación*. México: CITRU/INBA/CONACULTA, 2015.
- Garibay, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa, 1992.

- Gibson, Charles. "Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI". *Historia mexicana* III, 4 (abril-junio 1954): 592-599.
- . *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: FCE/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991.
- Grovas Hajj, Víctor. "Cortés contra el demonio: alteridad en una obra teatral novohispana del siglo XVII". *Études romanes de Brno* 39, 2 (2018): 151-159.
- Gutiérrez de Luna, Cristóbal. *Memorial de la materia de los ángeles. Vida del Arzobispo Don Pedro Moya de Contreras, Patriarca de las Indias. Y otras cosas curiosas*. Tlaxcala: 1619. Manuscrito de la Colección Genaro García. Benson Latin American Collection, The U. of Texas at Austin.
- Harris, Max. "Reconciliaciones disfrazadas: voces indígenas en los comienzos del drama misionero franciscano en México". En *El teatro franciscano en la Nueva España*. 253-264.
- Herrera Valdez, Luis Fernando. "Origen y significado del escudo de Tlaxcala". *Potestas. Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte* 8 (2015): 83-104.
- Homenaje a Cristóbal Colón. Antigüedades Mexicanas publicadas por la Junta Colombina de México en el cuarto centenario del Descubrimiento de América*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.
- Las Casas, fray Bartolomé de. *Apologética historia de las Indias*. Madrid: BAE, 1958.
- López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Jorge Gurría Lacroix, pról. Caracas: Ayacucho, 2007.
- Martínez [Baracs], Andrea. "Las pinturas del Manuscrito de Glasgow". *Estudios de Cultura Náhuatl* 20 (1990): 141-162.
- Martínez Baracs, Andrea. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*. México: FCE/Colegio de Historia de Tlaxcala/CIESAS, 2008.
- Martínez Baracs, Andrea, y Carlos Sempat Assadourian. *Tlaxcala. Una historia compartida. Siglo XVI*. México: CONACULTA, 1991.
- Martínez Sagredo, Paula y Alberto Díaz Araya. "El Corpus Christi Novohispano de 1539. Teatralización de una derrota en tres representaciones coloniales". *Literatura y Lingüística* 27 (2013): 45-66.
- Méndez Plancarte, Alfonso. *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*. México: UNAM, 1991.
- Menéndez Peláez, Jesús. "La comedia jesuítica en el siglo XVII". En *Paraninfos, segundones y epígonos de la comedia del Siglo de Oro*. Ignacio Arellano, coord. Anthropos/Universidad de Navarra, 2004. 11-19.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente. *Historia de los indios de Nueva España*. Georges Baudot, ed. Madrid: Castalia, 1985.
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Alfredo Chavero, ed. México: Innovación, 1978.
- . *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Edición facsimilar del Manuscrito de Glasgow. René Acuña, ed. México: UNAM, 1981.
- Nunes, Clície. "Sincretismo, figuras ambiguas, teatro de evangelización: el mundo colonial americano en la obra *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala*". *Logos* 10 (2000): 139-157.

- Ortiz, Alberto. "El demonio ídolo del Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España". En *Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Valencia: Universidad de Valencia, 2012. 121-128.
- Partida, Armando. "La narratividad novohispana en dos obras de circunstancia sobre la evangelización". En *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana (Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana)*. Concepción Reverte, ed. Madrid: Verbum, 2013. 246-256.
- Quintana, Benito. "Hacia un barroquismo hispanoamericano: hibridez e intertextualidad en el *Coloquio de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala*". *Romance Notes* 52, 1 (2012): 35-42.
- Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*. 4 vols. Madrid: Cultura Hispánica, 1973 [Ed. facsimilar de la de Madrid: Julián Paredes, 1681].
- Reynolds, Winston A. "El demonio y Lope de Vega en el manuscrito mexicano *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*". *Cuadernos Americanos* 163 (1969): 172-184.
- Rivera, Octavio. "Cuatro comentarios sobre el *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*". En *Cuatrocientos años del "Arte nuevo de hacer comedias" de Lope de Vega. Actas selectas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro*. Germán Vega y Héctor Urzáiz, eds. Valladolid: U. de Valladolid/Ayuntamiento de Olmedo, 2010: 839-847.
- Rodríguez Moñino, Antonio y María Brey Mariño. *Catálogo de los manuscritos poéticos castellanos existentes en la biblioteca de The Hispanic Society of America (siglos XV, XVI y XVII). II*. New York: Hispanic Society of America, 1965.
- Rojas Garcidueñas, José. "Prólogo al Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala". En *Tres piezas teatrales del virreinato*. José Rojas Garcidueñas y José Juan Arrom, eds. México: UNAM, 1976. 149-181.
- . *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*. México: Imp. de Jesús Álvarez, 1935.
- Trexler, Richard. "Nosotros pensamos, ellos actúan: lecturas clericales del teatro misionero en la Nueva España del siglo XVI". En *El teatro franciscano en la Nueva España*. 165-193.
- Vega, Lope de. *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*. J. Lemartinel y Charles Minguet, eds. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980.
- Vega, Lope de. *El peregrino en su patria*. Madrid: Castalia, 1973.
- Velasco, Salvador. "El Coloquio de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo". *Estudios de Cultura Náhuatl* 34 (2003): 307-329.
- Verd Conradi, Gabriel María. "Fray Miguel de Guevara (O.S.A.), Alberto María Carreño y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»". *Archivo Teológico Granadino* 77 (2014): 5-91.
- . "Las poesías del manuscrito de Fray Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 65, 2 (2017): 471-500.